

FILOSOFÍAS HISTÓRICAS: A PROPÓSITO DEL “OBJETO” ACTUAL DE LAS HUMANIDADES *

EDUARDO H. MOMBELLO**

Utilizada como en el título, la palabra “objeto” es, naturalmente, ambigua. Ciertamente, podría referirse tanto al tema particular de estudio de las humanidades, como al sentido o fin que tiene el hecho de ocuparse actualmente en ellas. En lo que sigue, intentaré observar –brevemente– algunas cuestiones en relación con ambos costados del asunto.

El ámbito propio y origen de lo que hoy comprendemos por «humanidades» encuentra su antecedente directo en la actitud reflexiva que suponemos para algunas “escuelas” filosóficas de la Antigüedad. Con vistas a discutir el tema de las humanidades en el siglo XXI, el presente trabajo podría haber defendido la tesis anterior. Sin embargo, creo que aun cuando ella es admisible, en sentido estricto, no es una tesis atendible: viola el principio de pertinencia. Esto no significa que ella no pueda fundamentarse, sino que hay un problema filosóficamente anterior que no parece desestimable tratar. En efecto, para que tal tesis fuera relevante en la discusión sobre las humanidades hoy, parecería requerirse que ella fuera una de las que tenemos en consideración los que hacemos las humanidades en todas sus áreas. Y esto demanda un cierto acuerdo básico sobre un determinado dominio de tesis en disputa. Éstas deberían ser consideradas como candidatos posibles para el ámbito y origen buscado. Al menos, si se le preguntara cuál es el ámbito propio y origen de las humanidades a cualquiera de los involucrados en ella, debería poder responder “los candidatos en discusión son tales y tales”. Que una respuesta así podría darse incluso disintiendo con las tesis que denota, implica que aquí el término “acuerdo” no significa “creencia o asentimiento unánime”, sino, más bien, “aquello que es objeto de consideración” de los que actualmente hacen las humanidades.

En este último sentido, *v.g.*, los aquí presentes contamos con un cierto acuerdo respecto al fin de uno de los productos de nuestra actividad. Pues,

* Una versión preliminar y parcial de este trabajo fue expuesto como comunicación en las *III Jornadas de Investigación de la Facultad de Humanidades* de la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, 2001. El presente texto conserva el estilo de aquella comunicación.

** Centro de Estudios Clásicos y Medievales – Universidad Nacional del Comahue.

según se nos ha convocado, consideramos que los trabajos presentados en estas Jornadas pueden tener como objetivo, el de “difundir el quehacer investigativo y promover [...] la conciencia del [...] vínculo [...] entre la docencia y la investigación”¹. Es cierto que dicho objetivo puede ser impugnado. Pero también lo es que para hacer tal cosa, se lo debe haber considerado y, en cuanto tal, ha constituido un cierto acuerdo básico.

Creo que, en cuanto al ámbito propio de las humanidades y al fenómeno que se presenta como su referente histórico, no podemos afirmar, sin riesgo, que en el medio académico actual se acuerda en considerar un mismo dominio de tesis en disputa. Y esto no porque se disienta con alguna de ellas, sino debido a que la discusión sobre el tema muchas veces se ha circunscrito a nociones muy específicas en virtud de las cuales, desde diversos grupos reflexivos, se consideran dominios distintos de tesis. Éste será, entonces, el supuesto del presente trabajo cuyo propósito central es ver un obstáculo que se presenta camino a la discusión del tema. Doy por sentado que (i) una reflexión sobre tal impedimento revelará algunos de los factores que influyen en la determinación de los posibles ámbitos y genealogías para la noción de «humanidades» que hoy comprendemos. También, que la reflexión tiene como objeto (ii) el estatuto de la relación que aquel obstáculo mantiene con sus actividades propias: docencia e investigación universitaria²; (iii) el del vínculo entre ellas, así como (iv) su importancia dentro de nuestra praxis actual. Se sigue que el propósito de ver el problema se sintetiza en una reflexión desde las propias circunstancias de los que hoy hacen las humanidades.

La asunción de un supuesto siempre produce cierto escozor filosófico. Ciertamente, no estamos obligados a considerar la presunción de que no hay acuerdo básico respecto de cuál es el origen que reconoce la actual noción de «humanidades» y su campo propio³. Con todo, no parece casual

¹ Tal el *objetivo* con que se nos convoca en la “Primera circular” de estas III Jornadas de Investigación de la Facultad de Humanidades.

² Conscientemente he restringido la extensión de las actividades posibles para el área de estudio, dejando de lado, por ejemplo, la producción artística, al solo efecto de hacer tratable la cuestión en este breve espacio. Sin embargo, todo viso de superación sobre el fantasma de las humanidades debe comportar la posibilidad de dar cuenta de éstas y otras actividades “humanísticas”.

³ Y es altamente probable que tal acuerdo no sea, siquiera, deseable. De lo que se sigue que lo dicho aquí puede requerir de posteriores enmiendas.

la frecuencia con que, en el seno de su quehacer⁴, resulta tema de debate el papel de las humanidades y el de las disciplinas comprendidas en ella. Esta tematización pareciera sugerir que opera, como parte de su actividad actual, una saludable (por la permanente revisión crítica que supone) necesidad de fundamentación de sí misma. Sin embargo, muestra también que, si nos preguntamos cuáles son aquellas ramificaciones genealógicas y candidatos a ámbitos propios, no encontraremos un acuerdo en el sentido antes señalado. Claramente, manejamos una idea comprensiva sobre una serie de nociones vinculadas al término «humanidades» que nos permiten convertirlas en asunto a discutir, pero, de ese hecho, no se sigue que contemos con el dominio básico requerido en consideración. Lo cual, para la misma actividad académica, comporta un problema que se presenta con una vaguedad –cuanto menos– reprochable. No debemos olvidar que, como fruto de la actividad del área, contamos con un abanico de trabajos altamente especializados. Respecto de su ámbito propio, éste puede incluir tanto un estudio sobre la expresión negativa en Catulo (Prieto, 1992), como uno sobre el reciclaje de puertos, aplicado al caso de Puerto Madero (Domínguez Roca, 1997). Sobre el hecho de que éstos son resultados de la investigación en humanidades no parece haber desacuerdo. Tampoco, sobre el punto de que desarrollos tales –aunque, tal vez, en el restringido ámbito de los seminarios– pueden ser contenidos de la actividad docente.

Por su parte, en la medida en que las humanidades pueden buscar su origen en el humanismo, algo semejante ocurre con la altura fenomenológica del abanico. Ciertamente, ésta puede remontarse desde la *humanitas* romana hasta la *paidéia* helénica (Heidegger, 1972: 73); o en el sentido filosóficamente opuesto, hasta el humanismo protagórico (Schiller, 1883); más atrás aún, hasta la noción de “versado en muchas cosas” (*polymathês*; cf. Diels-Kranz, 1954-1974: 63, 3 [10,3]) que Kleóbulo, el sabio⁵

⁴ En efecto, estas mismas Jornadas de Investigación sugieren en su tema de discusión una necesidad de poner en discusión la autocomprensión del área y no son pocos los encuentros y los trabajos que, perteneciendo a disciplinas de ésta, se plantean cuestiones similares (cf., v.g., “LA CULTURA CLÁSICA EN AMÉRICA LATINA” a realizarse el 28 de junio de 2001 en UCA en Bs.As.). Por lo demás, en filosofía especialmente, hay que recordar que no es menor el número ni la gravitación de los autores del siglo pasado que han tratado el rol de las humanidades en cuanto contrastadas con las disciplinas científicas, o bien por sí mismas, en cuanto vinculadas al humanismo. Cf. ejemplos de ambos en Heidegger, 1984-1997: 75-109, 1972: 65-121; Popper, 1973: 434-463, etc.

⁵ En efecto, la noción de «conocimiento universal» que Morrou atribuye a la expresión *polymathía* de “los antiguos” (sin aclarar cuán antiguos son los antiguos a los que se refiere), se remonta a la dicotomía de Kleóbulo de Lindo. Éste figura en la lista de los siete sabios

griego del siglo VII a.C., contrapusiera a la de “ignorante” (Marrou, 1983: 203-204); o, quizás menos anacrónicamente, hasta el movimiento literario y filosófico que germina en la Italia de la segunda mitad del siglo XIV (Mazzeo, 1965: 4)⁶.

No parece haber dudas sobre la pertenencia al área de las humanidades de las visiones prospectivas así acumuladas, ni del vínculo que mantienen con la investigación y docencia. Tampoco, de que ciertos intentos pueden ser, en muchos casos, “excusa” filosófica para el ejercicio de la propia doctrina creativa. Pero creo que ellos (muchas veces resultado de la actividad en humanidades sobre sí misma) muestran que, cuanto menos, no sabemos si contamos con un acuerdo básico para el “área”, en cuanto ésta pretende ser nuestro objeto de discusión en vista de cierta consideración sobre qué es y cuál es su origen. Así, lo que podría ser el comienzo deseable de nuestra discusión actual, queda –en cierto sentido– significado por un problema de delimitación conceptual. Pero no es menos cierto que, en la medida en que el aspecto conceptual pretende captar la actividad de las personas vinculadas al quehacer de las humanidades, el obstáculo es, y fundamentalmente, un problema práctico no sin aristas axiológicas.

Una cuestión de orden casi metodológico a indagar es con qué instrumentos podemos contar –o mejor, cómo es pertinente utilizarlos– en nuestra reflexión. En principio, no parece haber limitaciones en este respecto. Sin embargo, en el recurso al pensamiento *auctoritatis*, puede aparecer algún inconveniente.

que Estobeo (III 1, 172) recoge de Demetrio de Falero en *ibid.* Cf. también la de Diógenes Laercio (I, 40 ss.; Diels-Kranz, 1954-1974: 61,24 [10,1]).

⁶ El problema de llegar a un acuerdo en punto a fenomenología, supone la discusión de algunas cuestiones anteriores. Por ejemplo, en qué medida se puede estar dispuesto a aceptar la asimilación vigente entre las categorías de “humanidades” y “humanismo” y la relación de ésta con la de “Renacimiento”. Allí donde “se encuentra” un Renacimiento hay un humanismo que supera a alguna Edad Oscura o Media. Por lo general, con voluntad cronológico-evolutiva, se investiga la historia a la luz de éstas categorías y encontramos tanto un humanismo griego a partir de Homero -que supone un Renacimiento micénico luego de Edad Oscura que desasosiega al historiador (Chadwick, 1976-1982: 227; 243 –algo menos oscura en- Cotterell, 1986: 159-188)-, un humanismo carolingio muy discutido –sobre todo porque no parece suponer un Renacimiento (Le Goff: 1957:13-17)-, el citado fenómeno del siglo XIV, etc. Lo cual –de no mediar más aclaración- puede suponer que se comprende a las humanísticas como disciplinas anticuaristas destinadas a la conservación y estudio de un pasado digno de ser resucitado, en peligro de quedar tras el velo de cierta Edad Oscura.

He aludido a la categoría de “humanismo”⁷ como el punto casi excluyente en que la filosofía⁸ ha tratado el problema que nos ocupa. Seguramente encontraremos en ella importantes desarrollos que no parece razonable desestimar. Sin embargo, en cuanto sabias aplicaciones de constructos particulares, los contenidos ofrecidos deben ser analizados con la cautela que requiere la búsqueda de, al menos, un acuerdo básico considerable.

Es claro que no hallaremos en las aplicaciones de esos constructos más que los resultados de una sesuda reflexión ajena. Entonces, si nuestro primer paso ha de ser el de una reflexión propia –i.e. a partir de nuestra praxis y circunstancias particulares– no parece plausible comenzar por estos desarrollos en cuanto productos. Esto no supone descartarlos de plano, sino atender más bien a los obstáculos y estrategias que en cada uno de ellos se han observado y planteado con el propósito de repensarlos.

Ya desde la obra platónica, buscar un acuerdo no se parece tanto a asistir a una subasta de teorías, como sí a un cierto proceso de diálogo. La reflexión desde lo propio no es una elección entre resultados de constructos teóricos. Pero cada uno de ellos supone de sus autores el trabajo de haber repensado viejos problemas y cuestionado las creencias habituales, desde la perspectiva más simple o fundamental que su agudeza y contexto cultural permitieron. Éstos constituyen el inestimable aporte del pensamiento ajeno a lo que nos ocupa. Por lo demás, creo que es en estas instancias de la especulación filosófica donde mejor se muestra el genio creativo⁹. La misma

⁷ Cf. además una visión sobre la ambigüedad de la categoría de “Renacimiento” en el pensamiento histórico y su relación con los términos «humanismo» y «humanidades» en “Renaissance and Humanism” (Mazzeo, 1965: 3-16).

⁸ Por razones de espacio no ha sido posible profundizar en el tratamiento que la historia, por ejemplo, ha hecho del asunto. Pero, resulta tentador observar que, en cuanto en ella puedan suponerse las doctrinas de uno u otro desarrollo filosófico, los supuestos de aquella podrían ser reducidos a los de éstos.

⁹ Éste no parece depender de variables temporales. Justamente, en este modo de trabajar los problemas y creencias habituales radica la originalidad del aporte del pensamiento griego. No haré aquí una apología sobre lo pertinente de ocuparse hoy con aquel ejercicio originario de especulación, pero creo que esto que hemos considerado una contribución deseable a nuestra tarea se revela de un modo brillante en su filosofar, no sólo por la amplitud de las cuestiones planteadas, sino por la penetración alcanzada. Estoy en deuda, en este punto, con Marcelo Boeri por su conversación generosa y por haberme permitido la lectura de su trabajo, entonces, inédito (cf. Boeri(2000)) discutido en la Universidad Panamericana en 1999, en México, y en un encuentro organizado por *Méthexis* en agosto de 2000), referidos a estas cuestiones. También quiero expresar mi gratitud a Emilio Fleisner y Julio Castello

actitud favorable a pensar cada problema desde su origen más simple, desde su principio, la encontramos ya explicitada, por ejemplo, en dos líneas de la *Política* de Aristóteles (I 2, 1252a24-26). “Evidentemente –dice–, si alguno considerara el desarrollo de las dificultades a partir del principio, como en las demás cosas, también en éstas, las contemplaría del modo más conveniente.” Aristóteles está utilizando aquí términos que, aunque polisémicos, tienen un valor bastante preciso dentro del contexto teórico. Y, técnicamente, hay que comprender el pasaje como una indicación a considerar cuestiones complejas desde su origen. Sin embargo, no es necesario ser un especialista para reflexionar a partir de él. Alcanza con estar familiarizado con ciertas cuestiones de análisis para que resulte, entonces, una idea perfectamente comprensible y vigente. Lo que traduje aquí por «principio» es el término *archê*, que comúnmente ha significado origen, poder, fundamento, pero también al que tiene autoridad –en un arcotado, por ejemplo–. Algo similar ocurre con aquello que se tradujo por «dificultades». Aristóteles dice *tà prâgmata*, lo que se suele traducir «los hechos», pero también significa una actividad compleja, un embrollo, especialmente significaba «la cosa pública». Hoy, como entonces, comprender la cosa pública es un problema. El pasaje nos está diciendo ahora que si observamos las cuestiones complejas, como el desarrollo de una provincia –o de una institución–, por ejemplo, desde el lugar del que la gobierna, la contemplaremos mejor. Contemplar es aquí *theôréô*, un verbo potente que se vincula a la visión de un cierto espectáculo, pero también a una de tipo intelectual y de allí nuestro «teoría». Entonces, lo que dice es comprensible para cualquiera: ¿quién no querría estar unos momentos, al menos, en el lugar del que gobierna una institución para terminar de comprender por qué ocurre lo que ocurre? Sin embargo, todo esto que se reconstruye por vía de interpretación no puede ser atribuido a lo que está formulado en un contexto discursivo que supone el conocido constructo teórico de Aristóteles. Allí el pasaje tiene un valor metodológico capital para la penosa argumentación sobre la esclavitud que le sigue. Pero no es menos cierto que la idea corriente pudo haber sido parte de lo connotado por la frase para cualquier griego libre. Y también, sin dudas, para los que hoy nos ocupamos de la interpretación y traducción de sus textos de modo reflexivo.

Dubra, por sus inestimables colaboraciones y sesudas críticas a este trabajo. Por lo demás, la responsabilidad de los defectos que subsistan me pertenece.

Este es un claro ejemplo de que, aún no acordando con el contenido teórico de los desarrollos de la *auctoritas* –exceptuando a los esclavistas–, podemos sacar provecho de ellos generando un nuevo pensar a partir del replanteo de viejas cuestiones y revisión de ciertas creencias habituales. Además, de que la estrategia de servirse de lo cotidianamente comprensible, colabora en la investigación teórica más abstrusa: quizá éste sea uno de los recursos más frecuentes en los exámenes de la Antigüedad. Valerse, pues, de lo que está a la base de la idea como de un instrumento es a lo que buena parte de los grandes desarrollos filosóficos posteriores han apelado, e incluso, recomendado¹⁰. Pero la última palabra sobre tal licitud, es claro, la tendrá siempre la reflexión desde las propias circunstancias de los que nos ocupamos en “las humanidades”.

Por esa ambigua expresión podríamos comprender hoy la actividad en un grupo de disciplinas vinculadas a problemas del hombre, en cierto sentido heterogéneas. Esto nos retrotrae a la cuestión sobre lo que entraña la vaguedad de nuestro obstáculo. Pero no es menos cierto que tales disciplinas no encuentran entre sí fronteras precisas en el criterio que observa sólo a sus contenidos y métodos (EB, 1973); ni la adecuación a sus circunstancias en el que las involucra –sin más– en las “letras humanas”¹¹ (RAE, 1992; EP, 1925-1996). Estas insuficiencias descartan la posibilidad de superación de la vaguedad por el solo aporte de las definiciones lexicográficas en vigencia. Éstas –cuando no anacrónicas– sólo parecen rescatar el producto de lo que, en no pocas ocasiones, fue coto de caza de la epistemología (*cf.*, *v.g.*, el panorama que se presenta en Hempel, 1980: 13). Pero las insuficiencias son signos de que, a los que nos ocupamos en las humanidades, aún nos quedan algunas investigaciones capitales por encarar¹². Quizás no resulte infructuoso comenzar por indagar por qué

¹⁰ Así lo han hecho grandes autores. Heidegger (1997:25-28; 34-39) *v.g.*, indudablemente, ha resignificado la idea de este pasaje de Aristóteles para su noción de “conceptos-fundamentales”. Él, uno de los filósofos más creativos y controvertidos de nuestro tiempo, curiosamente, exhortaba al aprendizaje de la lengua griega como condición de posibilidad de “un saber del inicio de lo esencial de la historia acontecida occidental, y ello quiere decir: de su futuro.” (1997: 36)

¹¹ Por contraposición con las divinas -teología y Sagradas Escrituras-.

¹² En tal sentido, es de esperar que el trabajo de las dos corrientes más relevantes de la epistemología de las ciencias sociales (explicativo e interpretativo) pueda ser asimilado y discutido por el resto de las disciplinas de las humanidades, lo que supone, claro, que algunos de sus aportes puedan ser considerados en algún punto y con anterioridad, como un acuerdo básico.

aceptamos tales criterios y cuál es la necesidad de contar con una herramienta intelectual de este tipo para dar cuenta de lo que hoy llamamos “humanidades”. Tal responsabilidad sobre las investigaciones pendientes, parece estar relacionada con la que explica por qué, en ciertos contextos “académicos” de una sociedad altamente utilitaria, no podamos evitar perplejidad frente a la pregunta: “¿qué fundamento tiene el ocuparse hoy en las humanidades?”. Por lo demás, quien así la formula –con legítimo descontento– puede haber adoptado una creencia de la que podemos no estar exentos.

Heidegger, un maestro en la construcción de multiplicidades complejas a partir de lo más simple del obstáculo¹³, expresaba aquella convicción con el siguiente dilema. El hombre, o bien presta atención a lo que le hace falta, o bien a lo que no. Cuando lo hace sobre lo que no le hace falta, no persigue fines utilitarios, ni calcula: se detiene a pensar en lo “esencial” (H., 1997: 31). A mi juicio, esta es una falsa alternativa que puede presentárenos en la búsqueda del acuerdo que perseguimos, y que sería saludable evitar. Pues, si los que hacemos las humanidades nos pusiéramos a pensar en lo que no nos hace falta, en lo que no nos es útil, no podremos responder a “¿para qué hay que ocuparse hoy en las humanidades?”.

En el constructo heideggeriano, esta oscuridad es el producto de la asimilación de una concepción griega¹⁴ de la que, en buena medida, resulta la valoración positiva de Aristóteles sobre la contemplación¹⁵. Pero en lo que a nosotros concierne, no estamos obligados a aceptar la asimilación directa entre el prestar atención a lo que nos falta y el cálculo racional sobre lo útil. Análogamente a como algunos términos cambian el significado “normal” de ciertos verbos en la oración, hay cosas que –en cuanto deseadas– cambian el significado del pensamiento que expresa tal deseo. Prestar atención a la falta de tinta en la impresora no es lo mismo que prestar atención a la propia falta de felicidad. En el primer ejemplo vale lo de Heidegger, en el segundo no. El *X* que presta atención a la falta de tinta,

¹³ Lo que él hubiera llamado “lo esencial”.

¹⁴ No es sencillo recobrar tal concepción. Sin embargo, en su reconstrucción “verosímil” del origen de las artes y la sabiduría (*Metafísica* 981b10-25), Aristóteles exhibe ya la idea axiológica de que es más sabio aquél que se ocupa de una ciencia orientada al “pasarle bien”, cuya actividad requiere ocio, que el que lo hace en las que se orientan a la utilidad. Por lo demás, en una intrincada madeja que no es posible abordar aquí, encontramos en la Antigüedad –cuanto menos– una noción respecto de que la sabiduría es condición suficiente de la *kalokagathía*.

¹⁵ Sobre la influencia de esta misma idea en la metafísica de Hegel *cf.* (Hegel, 1968: 33ss).

desear que su impresora la tenga, pero lo desea en un sentido distinto en que lo hace respecto de su felicidad. El primer “prestar atención” entraña cálculo porque éste se aplica sobre el objeto al que se atiende en vistas de un deseo ulterior: el de imprimir. Y, entonces, tiene sentido decir que “prestar atención” se entiende como un cálculo racional sobre lo útil de la tinta. No lo tiene, en cambio, decir que “prestar atención” se entiende como un cálculo racional sobre lo útil de la felicidad. Pues ésta –con Aristóteles (*Ética Nicomaquea* I 7, 1097a34-b1)–, no se busca en vistas de otra cosa. Si esto es correcto –sin apartarnos de nuestro objetivo de acuerdo–, podremos prestar atención tanto a urgencias sociales circunstanciales, como a las que no lo son, sin tener que descartarlas como motores de la actividad del área. El prestar atención a las urgencias es condición suficiente del pensamiento de lo esencial y teóricamente tratable, tanto como lo es atender a las necesidades universales del saber. Con lo cual, la incómoda pregunta de quien supone aquel dilema, se puede, o bien marcar como extrañamente formulada, o bien responder sin perplejidad.

Sin embargo, el problema siempre vigente es el establecer de qué manera esta necesidad de saber de lo particular y vinculado a las circunstancias propias resulta un motor para algo tan vasto como las humanidades.

Sobre la segunda mitad del siglo XVIII el discípulo de Kant, Johann Herder, trabajaba ya sobre la noción que comporta el singular abstracto del término que nos ocupa: «humanidad». Lo que alcanza a formular es un concepto que hoy llamaríamos típicamente moderno, complejo y que estimula a ser estudiado¹⁶ (Herder, 1954:17ss.), pero alejado de nuestras circunstancias y del esperado concierto básico que amerite ser considerado. Sin embargo, en su análisis preliminar, exhibe una intuición¹⁷ que muestra una vía posible de adecuación a las humanidades, de aquel “prestar atención” a lo urgente. “El género humano –señala–, tal cual es ahora y probablemente seguirá siendo por mucho tiempo, en su mayor parte no tiene dignidad [...] Esto no obstante, debe ser educado hasta alcanzar el carácter de su género, y con ello el valor y la dignidad de éste.” (*ibid.*). Evidentemente, hay en juego aquí algunos de sus conceptos parciales sobre la idea de humanidad que está formando, pero es relevante la actualidad que

¹⁶ Éste es, sin duda, aquél sobre el que ha de edificar su *Präludien zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, cuya demoledora reseña compone parte de la *Filosofía de la historia* de Kant (1958, Bs. As.)

¹⁷ Sobre la superación de lo que parece haber tomado como dato positivo.

aún conserva la preocupación por la relación entre la dignidad del hombre particular y su educación. Igualmente ocurre con el valor primordial de la relación que se establece entre ella y lo que podemos comprender por humanidad. Aunque no cabe duda de que Herder está fundando estas relaciones sobre nociones previas (dignidad del hombre, su carácter y su valor), esto no resulta un impedimento para la reflexión si se las toma como variables conceptuales sólo dependientes de las circunstancias particulares de los intérpretes. No es posible poner el acento sobre lo que hoy entendemos por estos términos en esta breve reflexión, aunque, si los comprendemos, tenemos alguna noción. Esto no impide, sin embargo, que resulte extraño no encontrarse con nuevos problemas de acuerdo sobre ellos.

Por lo demás, a pesar de que podamos ver en el autor un notable precursor del romanticismo, no hallaremos –al menos en este punto– una filantrópica voluntad de universalización del problema. Herder no es Kant. “La hermosa expresión *amor al hombre* –advierde inmediatamente con agudeza y plena vigencia– se ha hecho tan trivial que por lo general se ama a los hombres para no tener que amar realmente a ninguno”. La dignidad en la que piensa Herder, la humanidad, no es una hipóstasis autosuficiente, ni una entidad trascendental, sino aquello mismo que constituye el carácter del particular digno de llamarse hombre. La pérdida de tal carácter, sea esto lo que sea, se repara con la educación del individuo particular, pensando en los medios pedagógicos para él –en cuanto pudo haber perdido tal carácter– y no para una abstracta humanidad. Siguiendo su argumento –aunque no lo diga– no es difícil ver que el particular ha nacido necesariamente digno, humano. Y que la educación no es más que un instrumento al servicio de la recuperación de tal dignidad en cuanto extraviada. Es decir, en la medida en que el resultado de la educación es cultura¹⁸, la cultura será esa dignidad que ha perdido. Y, si la dignidad del hombre es tan variable como sus circunstancias sociales y naturales, será necesario investigarlas¹⁹ permanentemente en vistas de la educación. Pero no hay investigación posible sin reflexión. Y en esto nadie puede ser reemplazado: la reflexión de otro no es la propia, esta última es la condición

¹⁸ Una visión menos axiológica y más práctica, en cuanto es el obrar humano el que “se interpreta y realiza como cultura”, en Heidegger (1984-1997: 76)

¹⁹ La perspectiva que se desprende de la tesis de Heidegger -*cf.* n.13- sobre la investigación como esencia de las ciencias en general, así como la alta especialización como causa de su progreso y su vínculo con la empresa en *op. cit.* p. 77-83.

necesaria de la apropiación –no de la repetición– del pensamiento ajeno. Por su parte, nuestro propio pensamiento, es condición de posibilidad de la investigación y ésta lo es de la educación, de la docencia. Esta relación derivada a partir de Herder quizás no carece de conexiones axiológicas. Y no sé si ella es la que actualmente estamos dispuestos a aceptar entre el área y su actividad pedagógica, o como su motor, pero no parece un mal destino para las humanidades, o siquiera, para la reflexión que investiga las vías que conducen a un punto de acuerdo por ellas considerable. Mientras nos ocupamos en ello –i.e. en cuanto la reflexión sea un valor–, a aquellas preguntas que esconden descontento porque los estudios humanísticos se vinculen tanto al reciclaje de puertos como al aprendizaje del griego, siempre podremos responder como el personaje Sócrates al oscuro Calicles: “la más noble de todas las cosas, Calicles, es la investigación sobre aquellas que tú, evidentemente, me reprochas: cómo debe ser el hombre, a qué se debe consagrar y hasta qué punto, tanto en la vejez como en la juventud” (Platón, *Gorgias* 487e7-488a2).

Universidad Nacional del Comahue, Argentina
Centro de Estudios Clásicos y Medievales

E. H. MOMBELLO

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, ed. de Bywater, I.: (1894-1962) *Aristotelis ethica Nicomachea*, Oxford, pp. 1-224.
- _____, *Metafísica*, ed. de Ross, W., D.: (1924) *Aristotle's Metaphysics ~ A Revised Text with Introduction and Commentary*, II vols., Oxford.
- _____, *Política*, ed. de Ross, W., D.: (1957-1964) *Aristotelis politica*, Oxford, pp. 1-269.
- Boeri, M., D. (2000) “¿Por qué ocuparse de Filosofía Antigua hoy?” en *Kléos*, 4,4, Rio de Janeiro, 2002, 131-153.
- Chadwick, J. (1976-1982) *El mundo micénico*, Madrid.
- Cotterell, A. (1986) *Los orígenes de la civilización europea*, Barcelona.
- Diels, H. y Kranz, W. (1954-1974) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- Domínguez Roca, L. J. (1997) “Reciclaje de puertos, el caso de Puerto Madero” en *Territorio*, 9, Buenos Aires.
- EP= (1925-1996) *Enciclopedia Vniversal Ilvstrada Europeo-Americana*, T. XXVIII, 1, Espasa Calpe.
- EB= (1973) *Encyclopaedia Britannica*, XI, The University of Chicago, Chicago-London-Toronto-Geneva-Sydney-Tokyo-Manila-Johannesburg, p.826-827.

- Hegel, G., W., F. (1968) *Ciencia de la lógica*, trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, prólogo de R. Mondolfo, Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1972) *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires.
- _____ (1984-1997) *Caminos de bosque*, Madrid.
- _____ (1997) *Conceptos fundamentales. Curso de semestre de verano, Friburgo, 1941*, Barcelona.
- Hempel, C. (1980) *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid.
- Herder, J., G. (1954) "La idea de Humanidad" en *Antología Alemana*, 40, [ed. bilingüe], Fac. de Filosofía y Letras ~ Universidad de Buenos Aires.
- Le Goff, J. (1957) *Los intelectuales en la Edad Media*, Buenos Aires.
- Marrou, H.,-I. (1983) "Educación y retórica" en Finley, M.I. (ed.), *El legado de Grecia: una nueva valoración*, Barcelona, pp.196-212.
- Mazzeo, J. A. (1965) *Renaissance and Revolution: The Remarking of European Thought*, New York.
- Platón, *Gorgias*, ed. de Burnet, J. (1903-1968) *Platonis opera*, vol. III, Oxford.
- Popper, K., R. (1973) *Conjeturas y Refutaciones, el desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires.
- Prieto, E. (1992) "La expresión negativa en Catulo" en *Anales de filología clásica*, XII, Buenos Aires.
- RAE= Real Academia Española (1992) *Diccionario de la lengua española*, Madrid.
- Schiller, F. C. S.: (1883) *Studies in Humanism*, London.